

ロバート・N・ベラーの「比較宗教」 “ Religion in Human Evolution” に関する一考察

著者	華園 聰麿
雑誌名	論集
巻	46
ページ	178(35)-145(68)
発行年	2019-12-31
URL	http://hdl.handle.net/10097/00131076

ロバート・N・ベラーの「比較宗教」

——“Religion in Human Evolution”に関する一考察——

華 園 聰 磨

キーワード R・N・ベラー 進化 宗教 軸の時代 比較宗教

はじめに

人間は歴史的存在者である——これがベラー（Robert Neelly Bellah）最晩年の大著『人間の進化における宗教』（Religion in Human Evolution From the Paleolithic to the Axial Age, Harvard Univ. Press 2011）の全編を貫く根本命題である。そのことを彼は著書の冒頭において次の言葉で示唆する。すなわちドイツの作家トーマス・マンの「過去の井戸はとても深い」、ヘーゲルの「精神は歴史の中で自らの諸契機を通り抜けてきた」、そして孟子の「歴史の中に友（補：「君子」のこと）を探す」である。この命題に立つとき、たとえば最近の過去における文化の加速化は、「過去と現在の間の繋がりを切断しようとしている」（p.x）というエリック・ホブズバウムの言葉に従えば、「過去もないし、未来もない」（ibid）ということになる。この文化の真空状態（cultural vacuum）は「われわれは人間として何者であるか、どこへ行こうとするのか」（ibid）という問題を突きつけるとベラーは受け取る。そして「われわれはどこでもないところ（nowhere）から来たわけではない」（p.83）と考えるベラーは、そこに人間の自己認識の危機を感じ取り、この危機感からデーヴィッド・クリスチャンが「大きな歴史」（Big History）として「種としてのわれわれの歴史を（略）35億年前の単一細胞の生物体にまで遡り」（p.xi）、またダニエル・ロード・スメールが「深い歴史」（Deep History）と称して、「135億年前のビッグ・バンから出発して、これからの「面白くもない均衡」の状態にまで衰微していく宇宙の終わり」（ibid）までを構想しているのは、文化の真空状態という歴史の欠如に対する恐怖への反応と見なす。そして自著もこれに共鳴するものと位置づけ、主題を「宗教」、それも前近代社会のそれに限定し、さらに生物学的祖先に一

瞥しながらも、もっぱら人間という種、それも現在までのではなく、紀元前第一ミレニアムまでのそれに限定する (ibid)。これがベラーの企画の筋道であり、人間は歴史に対して責任をもつべきだというのが結論であり、出版の二年後に生涯を終えた彼の遺言である。

そこで本論の中心主題もベラーの「宗教」の理解に集中することになるが、それには、たとえば言語などと同様に宗教を人間が発明し、洗練した文化事象として捉える側面と、人間の生存状況のもとで政治的・社会的な諸制度との関わりにおいて機能する社会事象として扱う側面がある。とくに彼自身が公言するデュルケムの影響のもとで (p.xxvi)、後者に対する関心が中心になっている。その視野は広く、生物体の進化における生活諸能力の淘汰および保存ならびに変異のプロセスに、人間における文化と社会の起源の可能性を探ることから始り、生存競争における緊張状況とその弛緩状況の交差に「遊び」の契機の成立を認めることを経て、次にこれを「儀礼」の発生に結びつけ、部族社会における社会的な統合機能の問題へと展開する。さらに古代社会における王権のもとでの政治的過程と神話的・宗教的権威づけの密接な関係へと論述が進められ、最後にこの社会形態のもとで胚胎する人間の意識の革命的变化、すなわち批判的精神の勃興と普及が政治と宗教に関する新しい思想ないし理論を生み出す時代を、カール・ヤスパースが提唱した「軸の時代」(Achsenzeit) の概念と結びつけて、これを古代のイスラエル、ギリシャ、中国およびインドを事例として、そこに起こる諸事象を詳細に考察することにまで及んでいる。このような広範な視野のもとでの考察を支えているベラーの根本確信は、「何一つ失われてはいない」(Nothing is ever lost.) (p.13, p.267, p.501)) であり、彼は進化を含む歴史の連続性を是認し、そこに一貫した意義を読み取ろうとするのである。

ベラーの著書の主要問題は、旧石器時代から紀元前第一ミレニアムの軸の時代までのさまざまな社会形態のもとで宗教がどのように機能したか、を比較考察したものであり、この企画は「比較宗教」という研究分野に属していると見ることができる。本論はこのような観点から本書を理解し且つ論評することを目的とするが、その動機は、本誌の第42号〈2015年〉に掲載された諸岡了介の論文「R・N・ベラーにおける宗教進化論の展開と現代の宗教研究」によってこの著作を知り、その論文内容から「比較宗教」と見なせるという印象を述べたことにある (『東北宗教学』vol.12, 2016年, 「『宗教現象学』余談」, 191頁) (注)。

本論はこれを裏づける作業である。したがってあくまでも「比較」という視座のもとで本著書を扱い、その方法に関して従来しばしば問題にされてきた事態、たとえばそこで利用されている資料そのものの批判的検討や研究史におけるベラーの解釈の妥当性の考察などに立ち入ることは差し控えることにする。

(注) 諸岡論文はベラーの1964年の論文と比較しながら、本書に至るまでの間に生じた宗教研究をめぐる知的状況の変化とそれに対する彼の苦闘を取り扱っている(11頁)。

本論の叙述の順序は、ベラーの「宗教」の理解には文化事象としての理解と社会事象としてのそれがあるとした先の指摘に従って、まずこれを取り上げ、次いで進化の図式のもとで政治と宗教との関係を追跡することにしたい。なお、ベラーの著書からの引用に際しては頁数を括弧に入れて示した。

1. 文化事象としての宗教

「宗教は複雑な現象であって、簡単には定義されない」(p.xiv)と断った上で、ベラーが差し当たり参照を促すのは文化人類学者クリフォード・ギアツの定義である。それをベラーは自らの言葉で、「宗教とはシンボルの体系であり、生存の一般的な秩序の見地から道理になかった強力で、広範囲にわたるとともに永続する意向(mood)ないし動機を確立するものである」(ibid)と表現し直し、この中でとりわけ宗教がシンボルの体系である点を重要視して、言語が表現の能力であるように、宗教もシンボルによる表現の体系だと見なしている。「宗教は言語の出現をまっぴらしてはじめて可能になる」(ibid)と彼が言うのは両者の本質的な関係を指摘したものであるが、この見方は原言語をもっていたかもしれないヒト類、とくにホモ・エレクトゥスといった初期の種において「宗教のような何かが展開されていた可能性さえある」(ibid)という憶測にさえ導いている。

シンボルの体系としての宗教はほかのシンボルの諸体系と関連しており、ギアツはこれを著書『文化のシステムとしての宗教』において考察した。これに関してベラーが注目するのは、哲学者アルフレッド・シュッツが考察した「多元的諸現実」(multipul realities)に、ギアツが「宗教的現実」を組み込もうとしている点であり、これはまたベラーの宗教理解の土台をなしている。シュッツの見方では、日常生活世界が「至高の現実」(paramount reality)であり、そ

れは「追求努力、労働、不安によって特徴づけられる」(p.xv)とされるが、ベラーはこれを「機能する、適応する、生き延びる最初の世界」(ibid)と理解する。ギアツはこれを「日常生活の常識的な世界」(ibid)と言い表し、この世界では「どのものも見えているものとは別様だという観念に対して付ける括弧」(ibid)、言い換えればシュッツの言う「自然的態度」が外れにくいことを指摘して、これを外して別の現実へと扉を開くのが「儀礼」(ritual)だと考える。「儀礼の中で、生きている世界と想像された世界とが、単一のシンボリックな形式の仲介のもとで融合されて、同じ世界であることが分かってくることに伴い、そのようにして実在感覚の特有な変換(transformation)(略)が生み出される」(p.xvi)とギアツは言い、「儀礼が世界を創造する」(ibid)ことをインドネシアのバリ島におけるランダとバロンとの儀礼的な戦いによって例証する。その主役たちは「何かの代表ではなくして、存在(presence)であり」(ibid)、興奮した村人がトランスに入ると、その人はこの主役たちが実在する領域の一部となる。そして儀礼が終わると再び日常生活が戻ってくるが、そのドラマのもとで「他界」に浸った人たちは、「戻った日常生活の世界が決して再び同じものではない」(p.xvii)ことを知る。社会学が宗教に興味をもつのは、「宗教が社会秩序を描くからではなく、その秩序を鮮明にするからだ」(ibid)とギアツは言う。宗教によって社会の本質が一層鮮明に見えてくるというこの社会学的な確信が、デュルケム学派の研究者であることを自認するベラーの著書の支えともなっている。

多元的な諸現実と宗教的現実を関連させるというベラーのもくろみは、以上のように社会学的な領域における試みを目指すものであるが、実はその拠り所となっているのは、多元的な諸現実という観点から見るとき、「誰一人として四六時中その中で生き続けることはできない」(p.3, イタリアック印刷)という、シュッツによって提示された日常生活世界の実態である。シュッツによればこの世界は生活の基準となる時間と空間によって限定され、実践的なし実用的な利害関心によって統御されているが(p.2)、しかしベラーによればこの「日常生活の情け容赦のない功利主義が決して絶対的なものではない」(p.xv)という。たとえば多くの人は人生の三分の一ないしそれ以上の時間を眠っており、眠りは「日常生活世界との関係を停止させるだけではなく、夢を見る時間でもあり、夢は明らかに日常生活の論理には従わない」(ibid)。夢は異なる時間と

空間にいる人々を会わせ、一つの相互作用のもとに置き (ibid), 日常世界におけるのとは別の現実を経験させる。言い換えれば夢の現実が日常世界の現実に対する一つの挑戦を意味し、荘子は胡蝶になった夢を見て、「自分は夢の中で胡蝶であった荘子であるのか、それとも胡蝶が自分は荘子だという夢を見たのか、分からなくなった」(ibid)。そのほかにも、たとえばテレビを見たり、映画や芝居を観たり、音楽を聴くときにも、程度の差はあれ日常生活世界の現実とは違う別の現実を経験する。しかし日常生活世界の現実に対して挑戦し、その意味と価値を疑問にする経験としては、ほかに科学と芸術におけるそれがあるが (p.4), ベラーによればとりわけ宗教が「伝統的に労働の世界に対して最も正面切った急襲をしかけてきた」(ibid) という。「或る日、見た夢は大きな夢だと知るとき、大いなる覚醒になるだろう」(ibid) という荘子の言葉のほかに、その急襲を「世界は虚偽であり、逃れるべき火宅だとブッダは宣言した。世界は罪と死に捕えられており、やがて終末に到り、新しい天と新しい地に取って代られると初期のキリスト教徒たちは信じていた」(ibid) という言い方でベラーは表現し、人間とその社会に対して根本的な取り組みを促す宗教的現実の経験を最重要視する。

ところで先に揚げた、「誰一人として四六時中その中で生き続けることはできない」という、日常生活世界の実態を示す命題はイタリックで印刷されているが、実はこのような強調文は引用文のものや語句を除けば、本書ではここだけにしか見られず、何やら意味ありげに映る。その含意は推測するほかないが、部族的社会であれ国家的社会であれ、いずれの社会においても一年中もしくはその存続期間中ずっと、人々が政治的・社会的な統制や抑制のもとで、あるいは他者との競争のもとで排他的に生活し続けることはあり得ない、という社会学的命題を暗に予示したものではないかと思われる。そのような統制および抑制もしくは他者との競争のもとで経験される現実と定期的に催される祝祭やその類のイベントにおいて経験される自由ないし解放あるいは地位の逆転の現実とのダイナミズムは、ベラーのこの著書で頻繁に取り上げられている。

多元的な諸現実の中で宗教的現実を最も重要視するベラーはその特徴をどのように捉えているのか。彼が最初の手がかりとして選ぶのは、心理学者エーブラハム・マズロウが自らの「存在の心理学」のために提唱した存在の状態 (Being condition) と欠乏の状態 (Deficiency condition) という用語である。このうち

欠乏の状態とは「何かが欠けていて、何がある埋め合わせのために求められなければならないか」(p.5)という状態であり、ベラーはこれをシュッツの言う日常生活世界の状態と読む。この状態のもとでは、人々は「手段・目的の図式のもとで動き、主体と客体の間の違いの明確な感覚を抱き、対象に(人間的なそれにさえ)対する態度は操作的(manipulative)である」(ibid)とされる。これに引き換え、存在の状態においては、「世界との関わりは参入(participation)によってなされ、操作によってはなされなくなる。主体と客体との統合が経験され、全体があらゆる部分を凌駕するようになる」(ibid)とされる。ベラーによれば、マスロウは存在の状態をもっぱら宗教と等置しているわけではなく、自然や芸術との関係あるいは濃密な人間関係ならびにスポーツにおいても生起するとしているが、宗教的文献にはこの状態が頻繁に報告されており、「世界を宗教的に経験する特別の方法への最初の入り方を用意してくれる」(ibid)と言う。

ベラーはこれをさらに宗教的現実の特徴として補うために、ハーバート・リチャードソンが、シュライエルマッハーが感情に宗教を結びつけたことを援用して、感情は全体を知覚する能力であり、「宗教的な知は無限なる全体者の感情を内包している」(p.6)と述べ、「大海の広大さ」や「全く他のものの現前」などの経験に言及していることを紹介している。つまり宗教とは無限なるものの感情であるという点をベラーは重視して、これを神学者や哲学者および詩人の言葉によって例証する。たとえばアメリカの神学者ジョナサン・エドワーズが神をそれまで経験したことのない卓越した存在者として体験したことを、ベラーは「無限なる全体者との合一の感情」(ibid)を表したものと解釈する。またチェコの大統領を務めたヴァーツラフ・ハヴェルがヘルマニチェの刑務所に収監されていた夏の或る日に、「突然、この世で私の束の間の存在と同格の全てのものの上に昇って行き、一種の時間の外側にある状態に入ったように思われた。そこではこれまで見た、経験した美しいもの全てが一つの全体をなして、「共に現前に」存在していた」(ibid)という経験をすることも挙げられている。

ベラーが多元的な諸現実について注目するもう一つの点は、「日常生活世界の或る事物、或る人物あるいは或る出来事には労働の世界を超越する別の世界における意味があり得る」(p.8)ということである。つまりそれらがシンボル

として別の意味を開示するということである。ベラーはマ스로ウから聞いた次のような話を記している。大学の卒業式で、「行列が動き出し始めると、突然それは果てしない行列のように「見えてきた」。ずっと、ずっと前方に、行列のまさしく先頭にソクラテスが居た。かなり後方の、それでもまだマ스로ウのかなり前にはスピノザが居た。彼の直ぐ前にはフロイトが居て、その後にマ스로ウの先生たちと彼自身が続いていた。その後には学生たちと学生の学生たち、次々の世代、まだ生まれてこない世代までもが果てしなく続いていた」(p.8f)。

このエピソードで注目されるのは、人間の超越の能力についてベラーがこう述べていることである。「日常生活の領域をその彼方にある領域によって見るための、シンボリックな超越に対する能力がないとしたら、つまり「超えていく」ための能力がないとしたら、ケネス・パークが言うように、恐るべき内在と呼ばれてきた世界に絡め捕られることになる。なぜならば不安や欲求に対する合理的な反応としてしか見られていない日常生活世界は、機械的必然の世界であって、根源的な自律ではないからである。宗教や詩が、そして科学もそれなりの仕方では、この見かけの世界の恐るべき不幸を打ち破るのは、ほかの諸現実を指し示すことによって、つまり超えていくことによってである」(ibid)。

ただしベラーは労働の世界が目的に対する単なる手段としての意味しかもたないとは思えない。むしろ労働それ自体に意味と価値を認め得るとして、ミハイ・チクセントミハイの言う「フロー」(flow)を引き合いに出している。これは労働者が労働において「自分の諸可能性が十分に実現されているという一種の最上の経験」(p.10)を意味している。さらにこれと関連させて、ベラーは禅仏教の実践の考え方を例証として挙げている。そこでは禅堂において修得される「禅の考え方があらゆる活動に外挿されて、掃除も食器洗いも禅の実践となり、どの類の労働もまた同じである」(ibid)とされている。ベラーによれば、これはマ스로ウの言う存在の状態にあることであり、禅の実践は「誠心誠意 (mindfulness) の態度であり、特有な宗教的集中である」(ibid)という。つまり宗教的シンボルの操作によって日常生活世界の現実には根本的な意味の転換が起こり得るということである。

ここからベラーは宗教的現実の表現の類型化を試みるのであるが、ここではそれを詳細に扱うことをば割愛して、経験における宗教の発端ないし源に関する次の二つの記述に言及するにとどめたい。先に指摘したように、ベラーは宗

教的現実の経験的な根本契機を全体者の感情と見なし、それは合一の経験 (unitive experience) あるいは合一の出来事 (unitive event) という用語で表されるところ (p.12)。この経験ないし出来事はそれを経験しないことには分らないという意味で、全ての宗教的表現にとっての「ゼロ地点」であり (p.12)、キリスト教の否定神学、仏教で言われる空などはその逆説的表現だとベラーは言う。それは「そこから宗教的な表現の型が出てくる土台」(p.13) であり、個人の経験においてはジャン・ピアジェの言う幼児の非二元観 (adualism) もそれと密接な関係をもつと見て、ベラーは「その経験のもとにある諸可能性は決して失われず、のちにずっと複雑な形で充足され得る」(ibid) と述べ、「何一つ失われてはいない」という命題は宗教にも当てはまるとする。個人における宗教的経験の発端をベラーはここに見るのであるが、本書では合一の経験の進化ないし比較宗教史は主題になってはいない。

もう一つは集団における宗教的経験の発端ないし源として、ベラーはデュルケムがオーストラリアのアボリジニの祭儀における集団の沸騰 (collective effervescence) と呼んだ事象を取り上げる。とりわけベラーが重視するのは、デュルケムがこの沸騰のもとで、「通常におけるとは異なるように自分を考えさせ行動させる、何らかの種類の外在的な力によって自分自身が支配され、我を忘れさせられていると感じると、自然に自分はもう自分ではないという印象をもつ」(p.17) と述べていることで、デュルケムは「儀礼において把握される現実が、まさにきわめて創造的に変容させる社会そのものの力である」(p.18) ことを認めていたとする。言うまでもなくこれはデュルケムの宗教論の核心なのであるが、これが宗教の社会的機能としてベラーの重要な考察対象となっていく。

2. ベラーが理解する「進化」の概念

人間の進化のもとで宗教を理解するという意図を具体的に実現する方策について、ベラーは次のように述べている。「宗教の類型があつて、その類型は進化の順序の中にはめ込まれ得る、しかもその優劣によってではなくして、それが具えている諸能力によってそれが可能だと私は思っている」(p.xviii)。ここで使われている「進化」という概念は、マーリン・ドナルドが文化の進化を説明する図式として提案したもので、「生物学と文化の併行進化 (coevolution)

のもとで、人間の文化の四つの段階——エピソード、模倣、神話および理論——が、過去100ないし200万年にわたってどのように発展してきたか」(ibid)を示すものとされている。思うにベラーがドナルドの併行進化説を採用するのは、生物学主義的還元を回避するためであろうと推測される。ドナルドによると、エピソードの文化は、人間がほかの高度な哺乳類と共有しているもので、過去の出来事をエピソードのもとで理解して、現在および将来の行動の手引きとする認識能力と定義される (ibid)。「類人猿の記憶のシステムの最高度の要素は、出来事の表象のレベルにあるようだ。(略)類人猿たちは具体的な状況ないしエピソードに縛られている。また彼らの社会的行動もこのような状況上の限定を反映している」(p.118)。人間における模倣の文化はエピソードから身振りや手ぶりによる模倣へと進化し、やがて踊りによる模倣が部族社会の儀礼の基本形態となる。ここから或る種の宗教がたぶん模倣文化の初期の頃に始まったかもしれない、とベラーは想像の翼を拡げていく (ibid)。次いでドナルドは、言語の発達が模倣の儀礼に語り (narrative) を付帯させ、神話が現れたと見る。ベラーが注目するのは、ドナルドがこのような文化の進化を描きながら、「早い段階が無くなるのではなくして、新しい条件のもとで再組織化されるだけだ」(ibid)と考えていることである。「何一つ失われてはいない」というベラーの根本確信を支える証拠の一つがこれである。「高度に発達した言語から成る、そして程度の差はあれ抽象的なわれわれの社会においてさえ、身振りによるコミュニケーションは基本的に存続しており、個人的に親しい生活においてのみならず、公開的な生活、スポーツや政治の目を見張るような光景においてさえそうである」(ibid)とベラーは言う。しかしベラーにとって、これはドナルドからのみ得られた知見ではなかった。生物学的な「進化」をめぐる最近の諸学説の中に彼はそのことを発見したのである。以下においてベラーの「進化」に関する理解を、本論の主題に関わる点に限って述べることにする^(注)。

(注) ドナルドの進化説については、本書の第3章の冒頭で詳しく扱われている。

生物体の進化は変異 (variation) の連続と言い換えることができるが、変異は「通常のランダムな突然変異よりもずっと選択的な活動を内包している」(p.60) という説を唱えたマルク・キルシュナーとジョン・ゲアハートの研究にベラーは注目する。つまり変異は「促進された変異」(facilitated variation) であり、これは「すでに進化の歴史の長い年月を通じて存続してきた中核部の

作用 (core process) をもっている生物体においてのみ起こる」(ibid) とされる。突然変異の場合にはランダムになることが避けがたいとしても、それが保存されてきた (conserved) 中核部の作用との関係如何によって、受け入れられたり、排除されたりするというわけである。この現象が最初にかつたのは、生命体の最初の形であるプロカリオートと呼ばれる単細胞生物体、いわゆるバクテリアから10億年後に突然現れたエウカリオートにおいてであつて (p.61)、これも単細胞生命体でありながら、「DNA のための細胞核を具えており、また新しい仕方の多様性を含むほかの種類の複合をも併せもつていて」(p.57)、それ以後の生物体の進化のもとになったものである。この生物体の中で、「先に存在していたプロカリオートの構成分子が、エルカリオート細胞の新しい中核部の作用の構成分子を発生させる仕方で、そのタンパク質の組織と機能を変えた」(p.62) とされる。こうしてプロカリオートの中核部の作用が新しいエウカリオートのそれとして保存されることになる。これは新しい能力の獲得を意味する。次の進化は生物体の大きさと複雑さで、「小さな部屋あるいは細胞器官を仕切っている無数の内部の膜組織」(ibid) が現れる。「これは異なる機能のための特化」(ibid) であり、動物の場合には、「その制御された内部環境は、非常に拡大されたシグナルと受信機とのセットを精密にするための連関を用意したはずであり、実際にも動物は多くの種類の細胞間のシグナル交換を進化させた」し、「特化した細胞の諸タイプ、たとえば血液、筋肉および神経などのタイプの発達へと導くのは、まさにこのシグナル交換の能力なのである」(ibid) とされる。言うまでもなく、このような特化を制御してきたのは「保存された中核部の作用」である。

キルシュナーとゲアハートはまたこの説を歴史にも結びつけている。ベラーの引用によれば、「歴史は外在的な環境と競争によって決定される淘汰の産物そのものだけではなかつた。それはまた社会の深い構造と歴史に関わつてもいる。すなわち社会の組織体、適応の能力、革新の能力、たぶん隠れた変異や多様性をかくまう能力さえをもそれは内包している」(p.65) と言われている。この併行進化に基づく所見をベラーはドナルドの文化の進化説に結びつけて、「模倣、神話および理論の文化のいずれもが保存された中核部の作用であつて、新しいその光のもとで再組織化され、無くならずにそれぞれが変異、適応および革新を促進してきた」(ibid) として、自らの論議に取り込んでいくので

ある。もちろんこの中核部の作用をほかに政治機構あるいは経済構造ないし技術体系などに見る立場もあろう。ベラーの見方はその選択肢の一つと見るべきである。

「進化」を新しい能力の獲得と見るベラーは、動物の保存された中核部の作用をその身体設計 (body plan) と見なし、とくに人間の「増大する知性、社交性および他者の感情を理解する能力」(p.68)の発達を理解する上で、哺乳動物の養育 (nurture) に注目する。鳥類も卵を産む前に巣を作り、産んだあとは体温で温め続け、その間雄鳥は抱卵する雌鳥のために餌を運ぶ。つまり子孫を残すために雄と雌は分担作業をするが、その程度と仕方は哺乳類になるとさらに高く且つ複雑になる。「2億年にも及ぶ哺乳類の進化の間に、子孫に敏感であった雌たちは、冷たくしているとか遠くにいるものたちをよく育て上げた。(略) この敏感さには信じがたいほどの淘汰のプレッシャーがあったに違いない」(p.69)というフランス・B・M・デ・ワールの指摘に、ベラーは人間の「倫理」の根源とも言うべき感情移入 (empathy) の出発点を見る。さらに「動物の世界にはたくさんの出し抜き、競争、嫉妬および意地悪がある。権力も上下関係 (hierarchy) も、つねに葛藤が身近にある霊長目動物の社会の中心部分のようである」(p.70)と認めながらも、デ・ワールはそこに「血に染まる自然」を見るのではなく、「戦いの間、つまり霊長類が互に防衛し合っているとき、あるいはその直後、つまり犠牲者が慰めを受けるときに、協力の最も強烈な表現が起こる」(ibid) のを確認する。こうした知見からベラーは「初期の哺乳類や鳥類の適応に愛の起源を見出す」(p.72)。それは「われわれの生活にとってかくも中心的なものへと導いていく自然のやり方に不思議な思いを抱く」(ibid) ように誘うものだとも言う。愛を人間に特有な実践と理想だと信じ込み、ほかの動物にはそれが欠けているあるいは程度が低いとして見下す偏狭な人間至上主義をベラーは諷めるのである (ibid)。

このような進化の結果は「養育への素地」として、支配への素地 (disposition to dominate) とともに人間の社会の基本的な構造をなしていく。ベラーによれば支配への素地も「生物学的な遺産の一部」(p.191)であり、とくに最も近い霊長類と人類とを結びつけている。その原型はチンパンジーの第一位の雄であるが、その一種であるボノボでは雌が第一位を占める。つまり支配と性別とは無関係である (ibid)。「上下関係をもつ社会における神々と人々、支配者と人

民との間の関係を考察する際に肝に銘じておかなければならない」(p.192)のは、まさにこの二つの素地の歴史的連続性だとベラーは強調する。

ベラーが最近の進化に関する研究に関心を寄せるもう一つの問題は遊び(play)である。「遊びに焦点を合わせたいと思う理由は、遊びが日常生活世界とは別の、シュッツの多元的な諸現実の一つの、進化の歴史における最初の例だと考えることにある」(p.76)という観点から、ベラーが参照するのは、動物の遊びに関する「最近の最良の研究」(ibid)と彼が認めるゴードン・バーグハートの知見である。彼が遊びを考察する際に基準とするのは、1, 限られた直接の機能、2, 内因性の構成要素、3, 構造もしくは時間の違い、4, 反復されるパフォーマンス、5, リラックスした場、である。第1の基準は、「遊びはその脈絡においては機能的ではない」、言い換えれば、遊びは「いま現在の生き残り(survival)には寄与しない」(p.77)ということある。つまり生存競争や適者生存という「至高の現実」とは別の、しかも進化の歴史における最初のもう一つの現実だということである。第2の基準は遊びは「それ自体のためになされ」、「目的のための手段ではない」(ibid)ということである。第3の基準は、戦う、追いかけるなどの日常生活の諸活動を借りて行われるが、それを「遊びで」(play-fully)使うということである(ibid)。第4の基準は、遊びは「同形の、しかし厳密には紋切り型ではない形式のもとで繰り返し行われる」(ibid)ことをいう。最後の第5の基準は、「動物が十分に食餌にありつけて、健康で且つストレス(肉食動物の脅威や厳しい気候などによる)から自由であるときに始められる」(ibid)ということである。これらの基準に基づいてバーグハートが遊びの社会性ないし社交性を論じ、また遊びにおける第一次、第二次および第三次の展開をも指摘していることを紹介したあとで、ベラーはこれに絡めてホモ・サピエンスの特徴を取り上げる。とりわけ原始的な身体装飾が「集団内の成員と外部の者との違いを知る」(ibid)目印の意味をもっていたこと、そしてそれがとくに集団の祭儀や儀礼の際に施されたことに注目しつつ、ベラーは「祭儀や儀礼は、生物学的な遺産に根差している遊びのための能力から発達し得たのであろう」(p.89)という推測を立てる。そこから「儀礼が人間の進化の歴史における、真面目な遊びの原初の形(primordial form)だと考える」(p.92)とともに、宗教との関係については、「宗教は儀礼が包み込んであるさまざまな意味から、儀礼を決して完全には置き去りにしない仕方、成

長してくるものである」(ibid)と述べている。のちに政治的・社会的現実の経験と宗教的現実のそれとのダイナミズムが論議される際に、ベラーにおいては後者は主として祭儀、祝祭が念頭に置かれることになる。この問題の考察への橋渡しがベラーの次の指摘である。「大型の類人猿の間では、血縁関係が集団の結束を大いに準備し、支配の上下関係が秩序を維持していた(略)。ヒト科の集団は血縁関係によって結束を準備するには大きくなり過ぎていたし、それにたぶん両性の間では平等主義的な連帯のほうへ向かって、支配の上下関係から離れる動きがすでに起こっていたが、そのような集団においては、儀礼はまさしく必要にして、しかしほかでは準備されなかった結束を用意する革新でもあったであろう」(ibid)。競争社会のもとでいかにして結束を生み出すか、人類社会の根本問題がここに始まるのである。

3. 部族的社会における儀礼と神話

先に指摘しておいたように、ベラーは個別の宗教を類型としてまとめ、この類型を文化の進化の図式にはめ込むという方法を採用。その際に具体的な叙述は、各類型のもとで個別の宗教や神話ないし儀礼を比較するという形で進められていく。これはかつて比較宗教学者のグスターフ・メンシングが用いた方法であり、本論の題に「比較宗教」という語を用いる所以である(注)。

(注) この点に関しては Gustav Mensching: *Vergleichende Religionswissenschaft*, Quelle & Meyer, 1949 の Zweiter Teil, Dritter Teil, III および拙著『宗教現象学入門』平凡社, 2016年の第五章を参照されたい。

社会形態の進化を部族的社会から首長制(chiefdom)へ、王制(kingdom)から民主制(democracy)へと辿ろうとするベラーは、人間の文化の進化を理解するための図式としてドナルドの模倣、神話および理論に基づきながら、最初に模倣と神話の文化の特徴を部族的宗教という宗教類型のもとで確かめようとする。その際に部族的社会と首長制に関する考古学的資料や文献資料の不足を補うために民族誌(ethnography)を利用する。言うまでもなくこの方法にはその妥当性が疑問視されてきたが、これに関してベラーは自らの意見をこう述べている。「狩猟・採集の民あるいは園芸栽培の人たちの或る集団を、人間の進化のより以前の段階について何事かを語っていると見ないのはひねくれている」(p.137)。エドワード・B・タイラーが現存する原始的(primitive)な文

化は「残存物」に過ぎないとしたように、「文化の進化に反対する人類学者」のすることで、説得力をもたないという。そのような集団も進化しているのであり、問題は形態論および類型論の立場からどの部族的社会を選ぶかだ、とベラーは見る。

部族的社会の事例として中央ブラジルのマト・グロッソ州の保護区に居住して、カリブ語を話すカラパロとオーストラリアの先住民であるアボリジニ（アボリジナルピープル）、それに北米の先住民であるナヴァホが選ばれており、ここでは神話と儀礼が人々に対して存在の意味を創り出したということが論議の中心となる。ベラーがカラパロを最初を選ぶ理由は、彼らの儀礼が模倣という性質をもっていることにある（p.144）。カラパロに関する資料は1966年から1978年にかけて二度にわたって調査したエレン・バツソの民族誌である。これによってカラパロの生活の概略を描けば次のようになる。200人足らずの住民は8つの村に分かれ、園芸栽培をし、主要な作物は芋であるが、ほかに漁労と野草の採集も重要な部分を占めている。5月と9月の間の乾季に数週間あるいは数か月に及ぶ儀礼的なイベントがある。「儀礼のない脈絡でのカラパロ社会は家族と血縁のネットワークによって組織されるが、儀礼のときには社会の組織化はより内包的なコミュニティ・レベルに移り、血縁と婚姻関係を越えて行く。経済活動は、儀礼のない脈絡におけるよりもさらに緊密に且つ生産的に儀礼の差配人たちによって組織され、生産物はコミュニティによってあまねく共有される」（p.139）。まず注目されるのは儀礼による集団的集中と生産性の向上である。

儀礼は「開闢の時に」（at the beginnig）そこに居たとされる力強い者（powerful being）との音楽による交流を中心とする（ibid）。その様子をバツソは次のように記している。「この世界は儀礼の執行の間に再生産されるが、その際にカラパロは力強い型のコミュニケーションを集団で採用する。すなわちそれによって彼らはコスモスの諸々の力の統一性の経験を発生させるが、これは創造的な動作によって形成される音の統一によって展開されていく。（略）すなわち集団で音楽を演奏することで、力強い者たちのイメージに重ねて自分自身をモデル化するだけではなく、人間の音楽性に内在する変身の力を体験することによっても、このモデルの価値を実感するのである」（p.140）。口承の神話によれば、「初めに力強い者が居た。彼らは自分たちと最初に暮らす夜明けの人々

を創った。彼らはいまでも「空の村」、つまり太陽が昇るところの近くに住んでいる。(略)死んだあとは人々は「空の村」に行き、力強い存在者となる」(p.142)。

因みに、哺乳類の新大脳皮質の大きさと集団のそれとの相関関係に基づいて、毛づくろいをコミュニケーションの手段にしているチンパンジーやヒヒの集団の規模を50から55と推定するロビン・ダンパールが、言語を同じ手段とする25万年前のホモ・サピエンスの集団規模を150と見積もっていることを (p.123)、ベラーはカラパロ集団の理解に当てはめようとする (p.139)。さらにダンパールはこういう指摘もしている。「25万年前に150人の人々をアフリカの森林地帯で結合しようとしていることを想像してみたまえ。言葉だけでは十分ではない。

(略)ここでは歌と踊りが重要な役割を果たす。この二つは情緒を掻き立て、ほかに類のないような意気高揚と幸福感の状態をもたらすアヘンの産出を刺激する」(p.129)。デュルケムの言う集団的沸騰を連想させるこの記述もカラパロの儀礼の状況と重なり合う。ベラーが民族誌を重視する理由でもある。

次に取り上げられるのはオーストラリアのアボリジニのうちのワルブリである。「アボリジニは半遊牧的な狩猟民にして採集民であり、その社会は基本的に地域と血縁によって組織されている」(p.146)。ベラーによれば「半遊牧的」というのは、その文化の中心が「特殊な地域性と密着している」(ibid) ことによるという。「彼らは通常水場と結びついた幾つかのキャンプの間を、かなり安定したルートを辿って巡回していた」(ibid)。そこは彼らの「クニ」(country)であり、「自分たちは自分たちのクニからやって来て、死んだらまたそこへ帰っていくと信じていた」(p.147)。スウェインはこの「クニ」の特徴を居場所(ubiety)もしくは在処(thereness)という語で表しているが、「そこは意識があり、生きているとして祖先が生きた跡と理解されている」(ibid)。アボリジニが祖先と交流する「夢見」(Dreaming)のもとに所在する、過去、現在および未来の区別のない、「いずれの時」(everywhen)のもとにもある場所である (ibid)。アボリジニ社会の祭儀であるトーテムの祭りもこの場所と結びついている。トーテムについてベラーは「父系集団のトーテムは単純に動物の形をしたもしくはその集団がそれと同一視されている地理的な場所のもとでの〈祖先的存在者〉である」(p.151f)と理解するが、ここではこれには深入りしない。

ナヴァホは最大の土着アメリカ人(Native American)で、2000年のセンサスでは300,000人がアリゾナ、ニューメキシコおよびユタに住んでおり、自ら

を「ナヴァホ国」(the Navajo Nation)と称するほどの一体感をもっている(p.159)。もともとは北アメリカの狩猟・採集の文化に共通するシャマニズムが彼らの宗教であったが、南下して1500年頃にプエブロの人々の影響を受けて園芸栽培を採用してからは、その文化は複雑化した(p.160)。18世紀の中葉に復興運動が起こり、部族のシステムを再編成して非プエブロ的な特色をもち、「天恵の祈願」(Blessingway)という新しい儀礼が創出された。北アメリカの狩猟民の文化の名残りとして、ナヴァホでも「汗をかく馬」(the sweat horse)が儀礼に用いられ、この馬に乗ると「特別に腕の立つ狩猟者になる」(p.165)とされる。汗をかくことは、人間が狩猟に従事することを可能にし、危険な動物との接触による病気からも守られるとされる。しかし変身した狩猟者は狩りのあとで再び汗をかく儀礼によって、日常のナヴァホに戻されなければならない(ibid)。

ナヴァホの起源神話はプエブロに源があり、ナヴァホが自らの世界と見なす「地表」に現れる前に通過した四つの黄泉の国を含んでいる。しかしプエブロの神話には出てこない場所に、コヨーテの姿をした狩人が突如として現れるというシャマニズムの痕跡も見られる(p.165)。天恵の祈願の儀礼と結びついている神話はナヴァホの起源神話に根差していて、世界に意味を与える語りであるが、その特徴は歌である。変身する女(Changing Woman)が自分の二人の神の子に歌を教えて、こう諭した。「教えた歌を忘れてはだめよ。歌を忘れたその日が最後の日になってしまう。もうほかの日はなくなるのよ」(p.166)。天恵の祈願に結びついている神話は、ナヴァホが地表に現れた以後の物語である。最初の男と女および聖なる人々が第四の世界から現れたときには、地表は水に覆われていた。聖なる風が土地を乾かした。そして最初に汗をかく馬が創り出された。その体から出てきたのはトウモロコシの形をした石、黄泉の国の聖なる山の土壌などで、最初の男がそれで世界を創造した(p.167)。変身する女は体の部分から肌を擦り落とし、それに命を吹き込み、それがナヴァホとなった。彼女はナヴァホにあらゆる知識を授けたあと西へ去った。しかし儀礼の中で彼女は居続け、参加する人々は彼女と一体になるとされている(p.169)。

ナヴァホの重要な儀礼である天恵の祈願の意義を、ベラーはリーランド・C・ワイマンの次の文で要約する。「天恵の祈願は誕生と青年期、家とホーガン(補: ナヴァホの伝統的な型の家)、結婚、財産の維持と獲得、アクシデントに対す

る保護（略）を包み込んでいる。ナヴァホの祭儀のシステムで生活のあらゆる歩みにその土地特有の援助を与えてくれるのは天恵の祈願以外にはない」（p.172）。

神話が現実の出来事の解釈枠をなしていることを、ベラーはモーレーン・シュワルゼの研究によって示している。たとえば1990年代のウィルスの流行が、神話時代の怪物が戻ってきたことと解釈され、天恵の祈願を増やすことで克服されるほかなかった（p.173）。ほかにもウラニウムの発掘が原因の病気、アルコール中毒の多発についても神話による解釈が行なわれた。また「聖なる人々」が現れたとして、ナヴァホ国の上級官吏を含む多くの人がこれを倫理的革新に結びつけ、また数千人以上の人々が示現の場所に巡礼をした例もあった（ibid）。

4. 首長制社会における神話と儀礼

次にベラーが取り組むのは、「神話と儀礼が部族的社会よりもずっと大きく且つ階層化した社会、言い換えれば狩猟・採集の平等主義的社会を越えて権力の分化へと移動した社会における諸問題にどのように対処してきたか」（p.174）という問題である。狩猟・採集民の社会が平等主義的だという理由をベラーはクリストファー・ボエームの研究に求める。ボエームによれば、「狩猟・採集の民が支配の上下関係を欠いているということではなく、「逆の支配の上下関係」をもっている」（p.176）という。言い換えれば、「その社会の成人の男性たちが、その成員の誰かが、単独であるいは徒党を組んで、他人を支配しようとすることを阻む一般的な提携を形成している」（ibid）ということである。要するに「潜在的な成り上がり者（upstart）がほかの者を支配することを防ぐ」（p.177）ことである。それは「狩猟・採集民の平等主義は支配を放棄することではなく、新しい形態の支配、つまり万人の万人に対する支配である」（p.260f）。しかしベラーは「人類（human being）における独裁への傾向は、簡単には放棄され得ないほど深く染み込んでいる」（ibid）と言い、ボエームの言う「逆の支配の上下関係も支配の一形態であり、潜在的な独裁制の絶え間ない積極的な消去」（ibid）と見なすべきだとする。狩猟・採集民以後の「人間の歴史は成功を収めた成り上がり者たちによって連打されてきた」（p.178）とベラーは言う。しかし進化という視点から見ると、これは「独裁的な類人猿から平等主義的な狩猟・採集社会へ、そして複雑な社会における独裁制へのU

字型の移行」(ibid)なのである。

権力機構の形成と支配の初期的な形態をベラーはポリネシア社会の首長制に求める。これはのちに考察される古代国家の初期の社会形態を首長制と見ることへと繋ぐためである。ポリネシア社会は首長制の内因的発展を示す「実験室」だとベラーは言い (p.182)、最も単純な形態としてティコピアの例を取り上げ、王制へと複雑化したハワイの例へと議論を展開していくが、実はこれはまた歴史的な進化を理解するための実験室の意味をもっている。

ティコピアはソロモン群島南東の孤立した小島である。ベラーの資料はそこを調査したレイモンド・ファースの民族誌である (p.183)。1929年に彼がセンサスを行ったときの住民は1,281人で、四つの氏族 (clan) があった。どの氏族にも一人の首長がおり、至高の首長 (paramount chief) は存在しなかったが、氏族には位階があって、最高位の氏族の首長がティコピアの全土を代表するとされていた。また首長たちの間にも真の貴族である首長と平民 (commoner) であるそれとの区別があった。首長は氏族の中の最高位階のリネージの出身者から選ばれ、タブーにされた。その人は聖なる対象であり、ほかの人に触れてはならず、その人の前ではお辞儀をして跪かなければならなかった (ibid)。首長はまた高位の祭司でもあり、ファースによれば、首長は「宗教的領域においてのみならず、社会のおよび経済的な領域においても、卓越的な役割をもつと信じられていたが、それは力強い神々との特別な関係を通じてであった」(ibid)。

ティコピアにおける宗教儀礼は次の点で部族的社会のそれと違うとベラーは言う。「中心となる儀礼がもはや集団的に行われず、人々が音楽と踊りによって力強い者と一つになることはない。(略) 首長だけが儀礼を執行して、人々と神々との間の仲介者として振舞うのである」(p.186)。「儀礼の前後には一般の人の参加はあるものの、儀礼そのものはわずかの長老が出席するだけで、首長一人で行われる。儀礼は神もしくは神々への祭司による神饌とカヴァ (補：催眠性のある飲み物) の奉納から成り、恵みを祈願する聖なる祭文が朗読される」(ibid)。これは古代宗教への移行を表していると言え、ベラーは見る (ibid)。因みにファースによれば、儀礼はその供物の再配分という経済的な目的をもっている (ibid)。

部族的社会の平等主義との関連についてベラーが注目するのは、「ティコピ

アは上下関係をもっていて、平等主義社会ではなかったが、(略)新しい首長を選ぶ際には「民主主義的」な側面があった——すわわち人々がその人を喝采して認めなければならない」(p.190)という点で、平等主義の残滓を認めている。

ハワイにおける定住は紀元後の最初の数世紀の間と見られ、人口も少なく、ポリネシア型の一般的な首長制であった。1100年から1500年にかけて、「競争心の猛々しい地方の首長制」が現れて、農耕の拡大が見られた (p.197)。その頃には大きな地方神殿も存在していた。ハワイの首長制の特徴は、「地方の首長がその地方との発生的な関係をばもたず、戦争における功績の見返りとして、首長に指名された」(p.198) ことであった。好戦的な首長は、「既存の農民たちから十分な余剰生産物を搾取することができた間は、彼らを保存した」が、また「その気まぐれで土地や命を費いもした」(ibid)。階級構造のもとで平民の下位にはカウワーというアウトカースト階級があり、主として戦争の捕虜やタブーの違反者から構成され、人身供儀はたいてい彼らから選ばれた (ibid)。

ハワイにはアリイと呼ばれる至高の首長がいて、そのタブーはティコピアのものに比べると極端であり、至高の首長は不可視とみなされ、「姿が見られない夜以外には住まいを離れなかった」(p.199)。彼は親戚縁者、役人、郎党および大規模な護衛少年団によって守られていた。首長は彼らを養うために住民に重税を課したほかに、灌漑システムを建設したり、魚の生簀を作ったりもした (ibid)。首長は「神的にして且つ人間的であり、神の領域と人間のそれとの仲介者であった」(p.202)。彼が神と直接に接触するのは供儀、とくに人身供儀においてであったが、「首長は供儀を受ける者（そのために供儀が行なわれる当人）であると同時に、供儀を行う者（祭司的執行者）でもある。なぜならその犠牲者の犠牲の死を通じて首長に「成る」からである」(ibid) とベラーは言う。

平民から見られた至高の首長について、高位の首長の家政に奉仕していたデーヴィッド・マロが『ハワイの古代』(1830年) という本の中で証言している。それによると平民は、マロが王と呼ぶ首長の歓心を買うために身を低くし、不平を漏らさない。首長の仕事を怠ると、平民は土地を追われ、死に追いやられることさえあった。首長たちの間には大きな差があり、カメカメハ1世のように地位にふさわし行動をして、土地に平和をもたらした少数の首長がいた反面、

泥棒、略奪、殺人、ゆすり、強姦に耽る者もいた (p.205)。「王の勅令は生殺与奪の力をもっている。王が誰かを死に至らしめようと思ったならば、それが首長であれ、平民であれ、言葉を発すると、それが死であった」(p.207)。

ハワイの主な神はクー、ロノ、カーネおよびカナロアで、前二者が重要な儀礼のサイクルの焦点をなしている。クーは戦争、危険な活動である漁労、妖術の神で、ロノは農耕、豊穡、誕生および医術の神であった (p.199f)。新年の祭りであるマカヒキはロノに捧げられている。この祭りでハワイの歳が始まり、四か月ほど続く。旧年の終わりにクーの神殿が閉鎖されて、戦争および一切の殺人がその間禁止される。マカヒキの期間にはカーニヴァルに似たステータスの逆転もしくは平準化が見られ、平等主義的になる。「祭の頂点は儀礼的な沐浴で、祝宴でカヴァ酒を飲んだあとで、貴人たちも平民たちも同じように大洋で沐浴をする。(略) 貴人と平民を分断している全てのタブーが停止され、沐浴はオーギーとなり、異なるステータスどうしの性的関係も許された」(p.200)。

ハワイの首長が古代的な王であったかどうか、カメカメハ1世以前のハワイが国家であったのか、は定義の問題だとベラーは考える。ローレンス・クレイダーが「社会の統合、内への統制と外への防御」があらゆる社会の機能であるが、「国家はこれらの機能を、目的そのものとしての自己自身の存在の促進と保存とに組み合わせる。こうして国家は前述の社会の目的の達成のための二次的形成体と見なされ得る」(p.209)と国家を定義したのを受けて、ベラーは1779年のキャプテン・クックとの「接触以前の後期になると、いまではもうハワイの王と呼んでもよいものの周りの宮廷はそのような二次的形成体であった」(ibid)と断定する。つまり行政、課税、重い賦役、それに軍に奉仕する徴兵を、人民のためではなく、それ自身のためにもっていたという (ibid)。

5. 古代社会における政治と宗教

ベラーが「古代社会」の特徴として描くのは、ブルース・トリガーがエジプト王国、メソポタミア、初期の中国、アステカ、マヤ、インカ帝国および西アフリカのヨルバを参考にして指摘した「初期文明」の特徴である (p.211)。それは、血縁が社会的な諸関係を統制する原理ではなくなったこと、王権 (kingship) と神性 (divinity) の観念が単一の全体の二つの部分として支配的になったことである (p.212)。「紀元前第三ミレニアムの前半のアッカドもし

くはウル第三王朝、それにおそらく第二ミレニウム前半の古代バビロニア王朝においてさえも、諸王による神的身分に対する頻繁な要求があった」(p.212-213)として、ベラーの考察の主眼もここに置かれる。

古代社会のもう一つの特徴は「モニュメンタルな建造物の出現で、主として儀礼と王家の使用あるいはそのどちらかの使用のためのものであった」(p.214)。メソポタミアのジグuratやエジプトのピラミッドはその代表例である。さらに大きな都市あるいは都市国家と文書の存在も古代国家の特徴をなしていた(p.213)。ベラーが著書で古代社会の例として挙げるのは、次の軸の時代を用意したという観点から、イスラエルとギリシャに影響を与えたメソポタミアとエジプト、それに中国の商（殷）および西周である（p.210）。

(1) メソポタミアにおける王と神

メソポタミアでは紀元前約3000年頃までには世界で最初の真の都市が現われたが、これらの都市にはモニュメンタルな複合神殿があり、宮殿、市場ならびに広い居住区があった（p.215）。都市の経済基盤は、アンドリュウ・シェラットが「第二次生産革命」と命名した「広い地域に跨る経済的革新であった」(ibid)。これによってはじめて畜力が人力に取って代わり、牛が犁と荷車を引くための軛と牛具が考案された。犁によって土壌が深く掘られ、鋤に比べると四倍も効率が上がったし、荷車は生産物の運搬を容易にした（ibid）。紀元前第四ミレニアムの末期までにはかなりの量の貿易もこれに加わった（p.216）。

「初期の王朝時代（紀元前2900-2350年）までに、シュメールの主な都市には王朝が存在していて、大神殿が富と権力双方の焦点であり、その護持が王家の主たる責任であった」(p.217)。初期の神話では「王権は天から降りてきた」とされているが、王自身が自らを神と主張することはなかった（ibid）。それが現れるのは、「都市国家を統一し、領土帝国を創建しようと試みた王朝においてである」(ibid)。オッペンハイムによれば、アッカドのサルゴンの時代からハムラビの時代までのバビロニアでは、王の名前に「通常は神々および崇拜を目的とした事物を表すために使われた称号が添えられていた。(略) アッシリアの資料では、王家の人物の神聖性が超自然的で、畏怖を呼び起こす放射ないしオーラによって啓示されるとされていた」(p.217f)。王の碑文には神々に対して王が行なった業績が刻まれているが、それは「神への王の近さ」(p.218)

を示しており、「宗教的なものと政治的なものとは別々の領域ではなく、コスモスおよび社会の全体的な理解の両面であった」(p.218)とベラーは言う。

進化という観点からベラーが言及するのは、進化した哺乳類に見られる「養育」との連続性で、メソポタミアではそれが「正義」の観念のもとで現れ、『ハムラビ法典』で頂点に達するという。すなわち第三ミレニアムの中葉には自らを「社会の悪事を匡し、弱者を守る」と主張したラガシュ王がいた(p.222)。「ウルニムギナ王は厳かにニンギルス神に対して、宿無し子と寡婦を権力者に服従させるようなことはしないと約束した」(ibid)とされる。

(2) 古代エジプトにおける王と神

古代エジプトは「その両岸がほとんど通行不能な砂漠と接していた」(p.228)ために、外部からの侵入を受けにくく、大海に孤立したハワイと地政学的に似ているとベラーは見る。ナイル川が運ぶ肥沃な土壌の恵みのもとで、「王朝エジプト文明は紀元前第四ミレニアムの末期に、太陽のように輝かしい光芒を放ちつつ舞台に躍り出た」(p.229)。それ以前の紀元前5500年頃から第四ミレニアムの末期まで、「かなり同質的な文化をもつ農耕人口が次第に増加し、(略)上エジプトでははっきりとした上下関係あるいは階層分化が起こっていた」ことが、贅沢な副葬品をもつエリートの墓所の出現によって知られる(ibid)。因みに、墓所および墓は最も早い時期からのエジプトの人々の関心事であった(ibid)。王朝が現れる以前に幾つかの至高の首長制あるいは初期の国家が、ヒエラコンポリスやナクアダに成立していて、これらの政体どうしの戦争もあった(ibid)。

ベラーが注目しているのは、ナクアダがセット神と、またヒエラコンポリスがホルス神と結びつけられていて、後者が前者を征服して原王国が形成された際には、その統合がホルスとセトの連盟として象徴化されたことであり、すでに宗教的イデオロギーが作用していたことである(ibid)。「エジプトが地方の諸首長制から地域の王国へ、世界で最初の民族国家へと合併を進めていくにつれて、その旗印として王家の墓を発達させた。それは神のもとでの政治的統合のシンボルであった」(p.230)というマイケル・ホフマンの証言が裏づけとされている。ただし神話的な文脈が不明なためにホルスやセトの神統関係も曖昧であるが、王との関係においてはホルスが卓越していて、そのエンブレムである

驚が「始まりからどの王の名前にも顕著に描かれている」(p.231)。その点で「王がホルスであるのか、つまり神そのものの実例化なのかどうか」という問題がさまざまな議論を呼んできたが、ヤン・アスマンが「王の神性の理解が、神から神の子へ、神から選ばれた者へ、神に奉仕する者へと変化した」と主張したことに同意して、神性の理解の変化がその答えの鍵になると考えている (ibid)。いずれにしても、「王の人格のもとでの神的なもの与人間的なものとの融合」というイデオロギーの実際的な意味が重要なのであって、「王は、神の化身、神の子、神の下僕のいずれであっても、その弱さや不在が深刻なコスモスおよび社会の混乱の兆しだというほどに、人間とコスモスとの間の鍵となる輪であり、王が適正に機能し続けることが、生命と平和の最優先の保証なのである」(p.232)。

「エジプトの人々は支配者の役割を強者からの弱者の、富者からの貧者の保護者、市民の不一致というカオスからの見かけの秩序の擁護者として強調した」(p.240)。事実そうだったのかどうか疑問が出るだろうが、「しかしファラオが大混乱を寄せつけなかったことは、支配階級の宣伝だけではなかったかもしれない。たぶんそれはエリートからだけではなく、評価されていたのであろう」(ibid)とベラーは肯定的に捉える。これは「養育」の進化に関連することであるが、このような王のイメージが神話的な神観念にも反映して、「神は人間のために天で輝いておられる。人間のために植物と牛、家畜と魚を創り、食べさせ給うた」(p.242)と讃えられている。

(3) 商および西周における天と帝

中国の歴史はメソポタミアやエジプトに比べると遥かに遅く、最初の文書が得られるのはようやく紀元前1200年頃になってからである。中国の文明が固有である理由は、「書法、技術および建築が外国からの影響を受けていない」(p.247)ことにあるとベラーは言う。「中国では新石器時代から古代的なものへ、古代的なものから軸のものまでの連続性があり」、それを裏づけているのは現在に至るまでの文書システムの持続である (ibid) とされる。

ベラーによれば、商の文化に関して頼りになる文字記録はト占に使われた牛の肩甲骨と亀甲の刻文であるが、そこから神話を読み取ることはできない。王家の系譜に関する資料は、考古学のデータによると第21王朝の王武丁の時代の

ものが最初で、商の祭祀のセンターが安陽に造られた(p.249)。「商社会はウェーバーの用語で言えば世襲制国家であり、支配者の宮廷の拡大として組織された」(ibid)。その社会の特徴は「系譜一般およびとくに王の系譜を強調する」(ibid)ことにあり、これは「その後の全ての中国文化に恒久的な遺産を残したが、儒教の一族関係の強調はその一つの表現であり、商の信仰慣行の中心であった祖先崇拜は、現在まで家庭のレベルで続いてきた」(p.250)。刻文から推測される帝あるいは上帝は神の性格をもち、「天候、収穫および戦争を支配する力をもっていた」(ibid)。ベラーが興味を抱くのは、帝が直接の崇拜対象とはならず、「媒介者としての王家の祖先たちを通じて崇拜されたことである」(ibid)。ほかに山や川の神、太陽の神などの自然神および地方の神も存在していたが、「商の信仰慣行の中心は王家の祖先たちの崇拜で、それぞれの分限のもとで力強い神格と見なされ、また重大事に際しては帝との間を取り持つ力をもっていると信じられていた」(p.251)。王は独裁者ではなかったものの、デーヴィッド・ケイトレイによれば、「手足や首を切られた人間の生贄の埋葬と捕虜の儀礼的殺戮が、人間の精神的および政治的なレパートリーの定例になっていた」(p.252)。紀元前第二ミレニアムの最後の数世紀の間に商王朝は中央北部の黄河流域のかなりの範囲を占め、農業の開発が進められて、都市も建設された。青銅の鋳物には精巧な技術も認められる(p.253)。

周は「天命」の布告を正統化の根拠として商を征服した。商の最後の王である紂は道徳的に墮落していたと見なされ、周の最初の文王は「倫理的な行動のモデル」と見なされた(p.253)。しかし「天命の布告は、周王朝の正統化には効果的だったが、両刃の剣で周自身にも向けられた」(p.254)。天命への最初の言及は成王の「太誥」(『書経』)にあるが、帝を天子(Tianzi)とするのは「召誥」(同)で、それには「尊厳なる天、高みにまします主は自らの長子とこの偉大なる国殷を天命に変えた。天命を授かった者こそが王である」(ibid)とあるが、これは周が商の上帝を吸収したことを示しているとされる。のちに孔子は周を理想化したが、彼にとって天およびその命が軸の意味合いをもっていたとベラーは見る(p.256)。周公は「われわれの子や孫たちが天下に敬意を表すことができなければ、天命を転覆させることになる」と言い、武王は「身寄りが無く孤独の者の面倒を見ること、妊婦さえもの世話をすること(略)、昔から王たちはそうしてきた」と子の一人に語ったという(p.257)。これも「養育」

の進化と結びつけられるが、しかし『詩経』には「大鼠よ、大鼠よ、わが水車小屋をがつつ食うな」(碩鼠碩鼠、無食我黍)という怨嗟の声もあった(p.258)。

多元的な諸現実の経験という視点から、古代社会の諸現実をベラーは次のように要約している。初期の国家の創建者は独裁的な成り上がり者であり、そのもとで、「政治権力の集中化、階層分化、軍事力の拡大、弱者の経済的搾取、生産および軍事の目的のための強制労働の導入」があった一方で、「領国内部での平和の維持、より生産的な農業、広範囲の貿易市場の開拓、それに建築、技術および文学における諸業績」もあった。さらに「文筆のエリートに助けられて、政治権力に道徳的な意味を与える努力もなされ」、王は領国と維持者であり、正義を守る者と見なされ、王も神も養育者と考えられた(p.264)。しかしそのことが政治的および神学的省察の新しい可能性を切り拓き、「軸の時代には新しい種類の成り上がり者、すなわち力ではなくスピーチに頼る道徳的な成り上がり者が現れる」(ibid)と述べて、ベラーは軸の時代へと筆を進めていく。

6. 軸の時代における政治と宗教および哲学思想

改めて言うまでもなく、世界史に「軸」(Achse)となるような時期を想定して、そこから新しい歴史の展開を見るために「軸の時代」という語を創案したのはカール・ヤスパースであり(„Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“, 1949)、その時期を「人間が何であり得るか」という自覚が生まれた紀元前500年頃に見た。「この時代には際立ったことが蝟集している。中国では孔子と老子が生きており、中国哲学のあらゆる学派が成立し、墨子、莊子、列子およびほかの無数の人たちが思索していた。インドでは諸ウパニシャッドが成立し、ブッダが生きており、懷疑主義、唯物論、また詭弁法や虚無主義に至るまであらゆる哲学的可能性が展開された。イランではツァラトゥストラが善と悪の戦いを促す世界像を教えていた。パレスチナにはエリヤからイザヤおよびエレミヤを経て第二イザヤにまで及ぶ預言者たちが登場した。ギリシャはホメロス、哲学者たち——パルメニデス、ヘラクレイトス、プラトン——および悲劇作家たち、ツキジデス、アルキメデスを見た」(Fischer Bücherei, S.14-15)。

ベラーはこれをめぐるのちの議論に加わり、主としてドナルドの言う「理論の文化」という進化の段階をこれに比定し、紀元前第一ミレニウム半ばのイス

ラエル、ギリシャ、中国およびインドに軸の突破（breakthrough）が現れたと見て、その考察に著書のほぼ半分当たる300頁を宛てている。その内容を詳しく扱うにはすでに許されている紙幅を越えているので、ここでは彼自身の要約を紹介し、若干の補足することに止めて、『東北宗教学15』2019年、拙稿「ロバート・N・ベラーの「軸の時代」考」で補うことにする。

「ギリシャでは、プラトンがアテネの人々にアキレウスを見ずにソクラテスを見よ、と語っている。アキレウスは貴族政治のギリシャ文化の英雄であり、ソクラテスは貴族ではなく石工の子であり、人々が考えもしない問題を尋ねる出しゃばりだった。王であるべき者、唯一の真に正統なる王である者はまさにソクラテス、知の愛好者だった。中国では孔子が国から国を渡り歩き、若干の門人を集めて挫折した役人で、実際の影響を達成しなかったことをわれわれに語るのは、孔子の200年後に生きていた孟子であった。（略）彼は世間的には孔子よりも大きな成功を取めなかったが、冠を戴いてしかるべき人物であった。

（略）インドではブッダは王の子であり、父の跡を継ぐべき人であったが、王国と家族を捨てて、悟りを求めて森林で禁欲行者になった。イスラエルでは神と王の間の緊張が君主制の時代には狭い土地のものであり、神はときにはダヴィデ家と永遠の契約を結び、君主政治に擬似神聖のステータスを与えたかに見えるが、しかし彼を含む王たちはしばしばヤハウェの罪人あるいは敵として描かれており、その悪行ゆえに罰せられもした。ダヴィデの君主制もエルサレムの神殿も、そして国自体も失われたバビロン捕囚の頃には、ヤハウェは存在する唯一の神であると宣言され、自らの目的に奉仕する者なら誰をも（略）選ぶことができた。このテーマに基づいてキリスト教は自己自身の変化を演じた。すなわち神の子としての王という旧い王の形容辞を新しいやり方で使い、十字架上のキリスト王の統治を主張した」（p.267）。

「どのケースにおいても神と王との旧い一体性は劇的に断たれたが、しかし新しい軸の定式化のもとで逆説的に再肯定されることになった」（ibid）とベラーは総括し、「何一つ失われてはいない」ことをここでも確認する（ibid）。それはまた「政治の力と宗教のそれとの関係」の問題は「決して消えてなくなることはない」（ibid）ことを強調することでもある。

(1) 古代イスラエルにおける軸の時代

イスラエルにおけるヤハウエ唯一運動 (Yahweh-alone movement) の歴史について、「ほかの全ての神を超える、しかしいぜんとして神々の中の一なる神という高い神の観念」(p.295f) を旧い近東の王のパターンと共有していたイスラエルが、ヤハウエに対してほかの神に対するととは違う帰依を示すようになったのは、紀元前9世紀にエリヤとエリシャが現れて、「ほかの神々に対する猛々しい敵意」を表明したことに発するとベラーは見る (p.299f)。彼らはアハブ王の妻のバール崇拜を非難し、その不忠実がもたらす罰を警告した (ibid)。この運動を擁護する預言者たちは、自分たちこそが王たち以上にヤハウエによって「呼ばれている」と主張するが (p.304)、それは「ダヴィデ流の王の神学を排除するというよりも、それを内部から超越する」ことを意図したものだとはベラーは解釈する (ibid)。とりわけ『申命記』記者たちは、新しい運動の中心にモーセを登場させた。彼はアッシリアやエジプトの王たちのみならず、イスラエルの王たちとも反対タイプであった (p.309f)。つまり「モーセはいかなる神的王でもなかった」(ibid)。こうして「現れたのは新しい政治の形態、すなわち支配者としての王をもたず、神との契約のもとにある民であった」(p.311)。この点で重要視されるのは『申命記』4:5-8であり、そこには「神は言葉の中に存在している。そして民がその言葉を聞いて、神との正しい関係のもとでそれを保持するならば、世界に起こるいかなることに気も留めなくともよい」(p.314)と言われており、これを「聖句の宗教は携帯できる宗教 (portable religion) である」(p.315) とベラーは解釈し、イスラエルでは「神と神の子たちとの関係が契約として見られたこと」に軸の突破があったと見る (p.316)。

(2) 古代ギリシャにおける軸の時代

ギリシャにおける軸への移行の経過をベラーはこう描いている。「ポリスそのものの出現は紀元前8世紀のことであり、全市民が集会に参加すること、それも政府が少数の者に独占されていた時代でもそうであった。またポリスの守護神に奉獻された神殿で営まれる供儀の儀礼を中心とする閉鎖的なポリスの宗教の発達、ギリシャの合理性の発達のための予備条件であった。ますます広く参加するようになる政治および司法の諸制度の発達、(略) 集会、そして法

廷での議論がいつそう強調された。これが議論と挙証を表立った関心事にした」(p.369f)。ポリスの発達に宗教的儀礼が不可分に結びついていた点に関して、ベラーはリチャード・シーフォードの「ポリスの連帯性と分節化は動物供儀に表現されており、(略)十分な市民権と供儀の食事への参加資格とは全く同一のこのように見える」(p.345)という知見を引いている。またギリシャの祝祭の特徴は行列にあり、それが「ギリシャ社会の最も深い分断を克服することができた」(p.346)として、女性も奴隷も外国人居留者、それに子供までが祝祭への参加が可能だったことをベラーは挙げている (ibid)。そのほかアテネの市を挙げてのディオニソスの祭りにも同様の機能が指摘されている (p.361)。

このような社会的な発展は一方で民主制を定着させ、また哲学的な自由な思索をも促した。後者についてベラーはとくにパルメニデスとヘラクレイトスを重要視して、その思想を述べ (p.374-380)、ソクラテスからプラトンへの軌跡を辿っていく (p.383-396)。ベラーにとってギリシャの意義は「創造されたもの、とりわけソクラテス以後のこの最初の数十年の間に創造されたもののうち、世界を永遠に別の場所とするのに十分なものが、絶対に十分なものが生き残った。そして軸のイスラエルの伝統が軸のギリシャと不思議な愛憎関係のもとで一緒になったとき、その結果は、少なからざる程度において、また善悪どちらにとっても、われわれがもっている世界であった」(p.398)ということである。

(3) 古代中国における軸の時代

「孔子の時代から秦の統一に至るまで、中国は古代ギリシャと同じようにびっくりするくらい革新的であった。それは諸子百家の全盛時代であり、その多様性のみならず、内容においても近代性を予示していたし、古代ギリシャと同じ程度のものになっていた。孔子の『論語』およびその後の孔子を師と仰いだ人々が初期の周の文化を理想化し、のちの中国の人たちがそれに帰るべき基準とした。(略)戦国時代の武士たちによって支配されていたときに起こった軸への移行は、帝国の官僚制によって支配された社会へと転換された」(p.400)。これがベラーが描く中国の軸の時代の概要である。

そこで『論語』の考察を手始めに、ベラーは墨子をは「中国における論理の考案者」(p.432)と呼び、パルメニデスやギリシャの論理の考案者と比べたくなると言い、墨子の普遍主義的「兼愛」思想と比較して利己主義者と評された

楊朱については、「利は何よりもまず個人のためのものであり、その観念が確立されてはじめて全てが天の利のもとにあり得ると主張して、墨家に反対した」(p.440)と評価する。「孔子と孟子に並ぶ、戦国時代の三番目の偉大な儒教思想家でありながら、その評判が前二者に比べて毀誉褒貶が甚だしい」(p.466)荀子について、ベラーは「近代的な意味で「アカデミック」と称され得る中国の最初の哲学者」(ibid)だ、とするデーヴィッド・ニヴィスンや「これほど首尾一貫した論理的な論文で自分の思想の全域を組織立てた前漢の思想家はいない」(ibid)というA・C・グレアムの讃辞を紹介している。ベラーが中国の思想の中で儒教を最も重要な焦点と見なすのは、後代に及ぼした影響の大きさのほかに、古代中国における軸の移行を最もはっきりと例示しているとするからである(p.475)。その際の目印を「超越」の観念と見て、ベンヤミン・シュヴァルツの言う「背後に立つこともしくは越えて見ること」(ibid)という意味と、実体的な「天」との関わりを儒教は具備していると言う(p.476)。しかしこの点は、ベラーが終生の師と仰ぐマックス・ウェーバーが儒教を世俗内倫理と見たことと齟齬をきたすが、ベラーは「孔子、孟子および荀子には人間の自己涵養という理想があって、これは究極の道徳的秩序、すなわち道および天の意志との合一へと導いている」(p.476)という独自の見解によって調停しようとしている。

(4) 古代インドにおける軸の時代

インドの社会および文化の伝統の特徴として、階級制度と儀礼の相互補完関係を挙げることが定説になっている。ベラーは前者を表すのにカーストという用語を避け、ヴァルナという名称を選ぶが、その由来と権威は「合理的な議論には基礎をもたず」、ただ神々への最古の讃歌である『リグ・ヴェーダ』10.90に始まるという根拠だけで、2,500年を優に超える時間を越えて保持されてきたと言う(p.522)。また儀礼については、とくに火の神アグニのために営まれるアグニチャヤナは2,500年から3,000年にわたって口伝として伝承されていて、1975年にフィルムに収められ、2006年にも行われた。これらを記録したフリッツ・シュタールによれば、それは「きわめて古代的なテキストの記述とマイナーな部分でしか違っていなかった」(p.501)という。これは奇跡であり、「何一つ失われはしない」ことの証拠だとベラーは言う(ibid)。

軸の突破は後期ヴェーダと言われる文化段階と結びつけられるが、それは紀元前6世紀頃で、ウパニシャッドと言われる独特の哲学的・宗教的思索が展開する時期である。ウパニシャッドの最新の翻訳者であるパトリック・オリヴェレは、「ウパニシャッドには農業の比喩やイメージがとても少なく、織物、壺および金属加工品といった工芸品に由来する例が多い」(p.509)ことから、都市化の進展との関連を示唆している。ベラーはこの時期に国家の形成があったと推定し、「古い定住村落社会が次第に圧迫されていった」という「社会情勢の急激な変化と安定しない環境に対する一定の反応」がウパニシャッドの誕生の条件だと推測している (ibid)。

ウパニシャッドの思索は、宇宙の根源的且つ普遍的原理としてのブラフマンと自己の根本的原理であるアートマンを巡って展開される。とりわけこの両者の合一の経験ないし出来事が救済あるいは解脱と結びつけられた (p.515)。ウパニシャッドの思索者の中には世間の生活を捨てて森林で禁欲生活する者も現れた。これは「諦念者」(サムニャーシン)と言われ、その最初の事例とされるのはヤージュナヴァルキヤであり、アートマンについて「それについて言い得るのは、「でない」、「でない」だけだ。それは掴み得ない」と言ったことで知られている (p.517)。ベラーによればヤージュナヴァルキヤと違って、ブッダはヴェーダのヴァルナ体制から完全に踏み出す一つの道を歩んだという (ibid)。

ブッダは富裕で且つ影響力をもっていたソナダンダという人物とバラモンの資格について問答をし、消去法によりその資格を知恵と徳にまで減らし、外見、呪力、誕生という因習的資格を否定した。ベラーによれば「この物語はブッダの教えに含まれている根本的な倫理化の一例を示している」(p.536)。そして「軸の倫理化という観点からすると、仏教の最も根本的な革新は解脱の教え、すなわちステータスや人種の如何に関わらず、万人に開かれている、仏教的な意味での「ダルマ」の教えを創案することの倫理的必要であった」(p.537)とされる。

ベラーがブッダ以後の仏教の展開を辿りながら、とくに注目するのは「法」(ダルマ、ダンマ)の意味の多様化と不殺生の戒律に含意されていた非暴力(アヒンサー)の思想の普及である。それをアショーカ王の法勅で検証したあとで、『マハーバーラタ』と『ラーマーヤナ』を詳しく考察する。この二大叙事詩には公正さとしての普遍的ダルマとバラモンの伝統的ステータスと結びついた多

数の個別の義務との間の緊張関係が読み取られるが、「叙事詩はそれを解決しておらず、むしろそれ以後のインド文化の地平を拡大する」(p.557) ことに貢献しているとベラーは読む。またこれらの作品においては、「一般的ダルマと個別のダルマの間の緊張が、王もしくはクシャトリヤの倫理的責任の問題として表面化している。すなわち暴力が許されない道德の世界において、支配には暴力が避けがたいという問題である」(ibid) とベラーは言う。

7. 結び

語りは科学にはなり得ないが、科学は語りにはなり得る。自然科学を含む諸科学の成果で綴り上げた自らの著書をベラーは「メタ語り」(metanarrative) と言う。この渾身の語りの意義はどこにあるか。「比較宗教」については、従来比較の際の研究者の主観性と偏向が問題視されてきた。ベラーは自らの比較のやり方についてこう述べている。「私の比較歴史的な仕事は、資料に何らかの歴史的現実性を与えることであり、そうでなければその資料を使わないことを求める。その作戦というのは、できるだけ評判の良い研究者に従うこと、その際にはそうでない人の見解をば注意深く考察したあとで退け、その上で先のようにすること、それに研究者の手引きが対立する場合には、妥当するものとそうでないものについて、私の共通の社会学的な理解を使うことである」(p.283f)。原資料に拠らないことへの批判は予想されるが、ベラーのこの釈明によって主観性ないし恣意性に関する批判は起こらないであろう。あとはウェーバーとデュルケムの影響下にあると公言するベラーの「社会学的な理解」をどう評価するか、ということになるが、これはまた別に追究されるべき問題である。

ベラーは本書の考察を紀元前第一ミレニアムまでに限定したことについてこう説明している。「もしも過去2,000年の主要な宗教の発展に関して、初期の諸宗教に払ったと同じ程度の注意を払おうとすれば、かりにそれが不十分なものだとしても、習得すべき資料は私の手には負えないであろう。私のもう一つの生涯か、さもなくば同志の協力が必要になる」(p.xvii)。その一方で、「近代が新しい軸の時代の始まりかどうかヤスパースは問うているが、答えを出していない。われわれは軸となった諸洞見を途方もなく練り上げてきたものの、それが着れないほど成長してはいない、いまのところは」(p.269) と言い、軸の時

代が文明の基準であり続けているとベラーは考えている。その是非をめぐる真剣な議論は始まったばかりである。またヤスパースが「軸の時代もまた挫折した」と述べたことを受けて、「洞見の後に続いた挫折そのものが、最初の洞見を取り戻そうとして繰り返される努力の刺激ともなった。それはそれまで実現されることのなかった諸可能性を実現しようとすることでもあった」(p.282)と、軸の諸伝統がもつダイナミズムを指摘している (Jaspers, S.19参照)。もしもベラーがその「実現されることのなかった諸可能性」を「宗教」に見るとしたら、次の指摘がその主題を示唆しているかもしれない。「キリスト教とイスラームは編年史では軸の時代から外れるが、歴史的にはイスラエルの軸の突破の発展としてはじめて理解され得る」(p.655, n.4)。ヘーゲルがキリストの出現を世界歴の軸と見たことから、「軸の時代」という概念を鑄造し、「キリスト教的軸」をヤスパースが構想したこと (Jaspers, S.64) が、ベラーの念頭にないはずはない。

ベラーの著書の意義として倫理的なアppealにも注目したい。散見される独裁者の暴力への言及はもとより、より根源的な次元のものがある。「人間はどこでもないところから来たのではない」という彼の言葉は、われわれの故郷を再考することを促している。遡ればそれは地球上の最初の生命体であるバクテリアにまで思いを致さなければならない。ベラーはバクテリアについて、スティーヴン・ジェイ・グールドが「われわれは「バクテリアの時代」に生きている。バクテリアは始まりにもいたし、いまもいるし、そして生化学的多様性、生息地の範囲、消滅への抵抗といった進化のどの標準的基準に照らしても、(太陽が燃料を使い果たすまで) おそらくは地上の支配的な生き物である」と言うのを二度も引き合いに出して (p.58, p.602), われわれの体の内外に存在する極微の生物体が、人間が進化の最初の段階からその連鎖の中にいることを知らせていることに注意を促している。それはベラーが人類の焦眉の課題を次のように見るからである。「この上なく広い範囲の生物学的および文化的な進化を扱う本書に実践的な内容があるとすれば、それは時間が終わりに近づいているということである。人間たちがいま何が起こっているかに目覚め、こんなにもはっきりと必要とされながら、現在こんなにもはっきりと地球上の諸権力によって無視されている、必須の劇的な手段を講ずることが至上命令だということである」(p.602)。言うまでもなくベラーが訴えているのは地球上の環境破壊の間

題である。「終わりに近づいている」というのは、進化の歴史における6度目の一大瀕死状態（Great Dying）の只中にわれわれがいる、というナイルズ・エルドレッジの警告による（p.601）。この現実直面するとき、「深刻さを帯びた最近の世界史を見るならば、誰の手もきれいではない」（p.xxiv）というベラーの言葉に心の痛みと責任を感じない人はいないだろう。さらに本書で扱われた進化の概念は、各生物体の「保存された中核部の作用」をその生物体の自律性を意味するものと理解しているが、最近の遺伝子操作などはすでにそこにさえも手をつけようとしているかに見える。ベラーの著書はわれわれに重い課題を残したと言わざるを得ない。

On the “Comparative Religion” by Robert N. Bellah —— A review of “Religion in Human Evolution” ——

Toshimaro HANAZONO

A famous sociologist Robert N. Bellah has concerned with the problem of the relationships between politics or dominance and religion. His bulky volume “Religion in Human Evolution” (2011) discusses the long history of that relationships from the paleolithic to the axial age, that is the middle of the first millennium B.C. His occurring phrase: “Nothing is ever lost.” suggests the continuity of the long run of the evolutionary history from bacteria. Its key-concept is the conserved core process of organism. Bellah applies this concept to the scheme of the cultural evolution: the mimic, narrative and theory which is borrowed from Merlin Donald. Bellah compares the narrative to the conserved core process.

Bellah illustrates the dynamics of the political or social restrains and the ritual liberation from the tribal societies: Kalapalo, the Australian Aborigines and the Navaho, via the archaic societies: Tikopia, Hawai'i, ancient Mesopotamia, ancient Egypt and Shang and Western Zhou China, to the axial societies: ancient Israel, ancient Greece, ancient China and ancient India.

Bellah's last book has an urgent ethical appeal. Reviewing the evolution from the Big Bang, he feels the responsibility of the human being for the global environment. He worries the ecological crisis and says, “the hour is late: it is imperative that humans wake up to what is happening and take the necessarily drastic steps that are so clearly needed but also at present so clearly ignored by the powers of this earth.” This is his Will to all of the reader.